إشكاليات منهجية في الدراسات الغربية
لعلم مقارنة الأديان

أ.د عبد القادر بخوش

جامعة قطر

شكَّلت الحضارة الغربية المعاصرة نقلة إنسانية غير معهودة في ميدان التطور المادي والتقدم التقني المميز، والإقلاع بمستوى العلوم الطبيعية إلى درجات عليا اكتشافا وتسخيرا، وهي الظاهرة التي خلفت قدرا كبيرا من الافتتان والإعجاب بتفوقها فهبت جموع غفيرة إلى الارتماء في أحضانها.

صاحب هذا الوجه المشرق الجميل الباهر سقوط هذه الحضارة في مساوئ غاية في الخطورة أفقدتها بريقها الوهاج حينما وقعت هذه العلوم في انتكاسة معرفية، تمثلت أساسا في عدم تحرر أغلب هذه العلوم من قبضة التحيز، سواء عن وعي أم عن غير وعي و التي أضحت السمة الغالبة على أبحاثها.

ومع أن الحضارة الغربية لم تبن معارفها من فراغ واستندت إلى حضارات معارف أصيلة وتبع ذلك إقصاء و تشويه لأنساق معرفية مغايرة، ناهيك عن بروز ما عرف بظاهرة التوظيف اللاأخلاقي للعلوم الإنسانية بصفة خاصة فبدت منتظمة في نسق واحد يعتمد تقنيات ومناهج محددة، أخرجت هذه العلوم عن إطارها النظامي الأكاديمي الصرف.فهو ما يشكل بحق مفارقة صارخة تستدعي الكثير من التأمل الجاد الحثيث والبحث العميق عن بواعث الإرادة الخفية التي تدفع في هذا الاتجاه.

إن علم مقارنة الأديان كغيره من العلوم الإنسانية في الغرب من أكثر علوم يعاني من الأزمة ذاتها، في بيئة تغض الطرف عن إسهامات غير غربية ،مما أفرز أخطاء فظيعة في تأريخ نظريات دراسة الأديان ونسبة اكتشاف نظريات علمية إلى غير أصحابها .

لم يكن مصطلح مقارنة الأديان حاضرا في الدراسات الإسلامية القديمة ،فهو مصطلح حديث النشأة، يعود تاريخ ظهوره إلى القرنين الآخرين نسبيا، بعد أن برزت الحاجة إلى تمييز هذا

العلم عن العلوم اللاهوتية العامة من جهة وسعيه إلى مقارنة الظواهر الدينية المختلفة فيما بينها من جهة أخرى(1).أما مادة هذا العلم فهي أصيلة وغزيرة في الفكر الإسلامي وردت مبثوثة فيما عرف في مجال العلوم الإسلامية بعلم الملل والنحل .

لقد كان لعلم الملل والنحل، منذ ظهوره في العالم الإسلامي، دور هام في الانفتاح على الشعوب والأمم، وشكل آداة للتواصل معها على أساس من المعرفة المباشرة .فصنفت فيه مؤلفات وتخصص فيه رهط من العلماء المسلمين بحثا ونقدا، مستخدمين مناهج مختلفة في تناول الأديان تنهل جميعها في فهمها و أسسها المنهجية من معين التصور القرآني حول الأديان المختلفة.

للقرآن الكريم الفضل في تأصيل النظرة العلمية لدراسة الأديان والتي تنطلق أصلا من وحدة المصدر بالنسبة للرسالات السماوية، فهي في الأصل رسالة واحدة بشر بها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين.وقد حفزت هذه النظرة العالمية للدين العقول الإسلامية للاهتمام بتاريخ الأنبياء والإسرائيليات ،إلى جانب أنها أطلقت العنان لرصد آراء الملل والنحل.

ومع ما انفرد به العصر الحديث من ثراء للعلوم وتنوعها تآزرت على دراسة الأديان حتى اتسعت دائرة هذا العلم في القرن العشرين-ليشمل تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني وعلم نفس الدين فينو منولوجيا الدين(2) أضحت أقسام أو حقول لعلم الدين المقارن-، فإنها تتفق جميعها على نسق غربي واحد و على أدواته المعرفية من أجل الإقرار على مركزية معرفية أحادية مهيمنة مما يجعل البون شاسعا بينها وبين علم الملل والنحل في القضايا والمناهج والأهداف.

إن الدراسات الدينية المقارنة الغربية تتميز بمحاولتها في إضفاء طابع البداهة و صبغة العلمية المطلقة و الحتمية على موضوعاتها،بينما أكثرها لا تزيد عن كونها أفكارا مبتورة و أنماطا خاصة تخلف تشويشا معرفيا ناهيك عن الشعور بالإقصاء الذي ينتاب المجتمعات غير الغربية.

و نأمل أن يساهم هذا البحث في بيان القصور المنهجي في هذا الحقل المعرفي، برصد ملامح التسلل الإيديولوجي الغربي ومحاولته بسط هيمنته على هذا اللون من الدراسات، ناهيك عن

---

1 محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000م)، ص32.

2 C.J Bleeker , Comparing the Religion-Historical And The Theological Method (NVMEN , vol xv III , Leiden. E. J . Brill 1971) PP9-29.

التجاهل والمصادرة المعرفية عن وعي أم عن غير وعي لما أنتجته القرائح البشرية عبر العصور في هذا المجال.

كما يحدونا الأمل بغية إحياء التراث الإسلامي لعلم الملل والنحل لا يزال مغمورا أو متجاهلا بسبب نظرة التوجس والحذر التي ينظر بها إليه من قبل لفيف من التيارات الفكرية المنغلقة في العالم الإسلامي.

إن عملية التأصيل هذه لا ينبغي أن تتم من خلال مركزية متحيزة معرفية متردية في الانغلاق والجمود بل من خلال الانفتاح والاستيعاب الواعي لمفاهيم الآخرين .وما يعزز ذلك ما انفردت به الحضارة الإسلامية من تعايش أصحاب الملل والنحل المختلفة في كنفها ردحا من الزمن لا نكاد نعثر عليه في مثلها، مع إمكانية استثماره لفائدة البشرية نقوض ادعاء التخوف من new-phobie التي روجت لها بعض الأطروحات الدينية الغربية.

فضمن هذه الآراء و في إطار هذه التداعيات تقترح هذه الدراسة المحاور الآتية :

المحور الأول: أصالة علم مقارنة الأديان في التراث الإسلامي

إن الفكر الإسلامي مدعو في العصر الحاضر أن يبين صورة الإسلام النقية ومعالمه في عقول أتباعه، ثم يرفع اللبس و الغموض الذي يكتنفه عند الآخرين من جراء الحملات العدائية المستمرة التي تثير شكوكا وشبهات حول أصالة بعض العلوم الإسلامية علاوة على فضحها و كشف زيفها.

إن التطلع لمعرفة على هذا المستوى المسؤول يتطلب من الفكر الإسلامي المعاصر أن ينتقل من مرحلة الوعي بالذات إلى مرحلة اكتشاف الذات وتقييمها ،مرحلة تشكيل استراتيجية قوامها إبراز مختلف العلوم الإسلامية وبعثها من جديد .

إن اهتمام علماء الإسلام الأوائل بهذا العلم أمر لا جدال فيه،حيث نشطت الحركة الجدلية بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات المختلفة وتفاقمت حتى أسفرت عن ميلا د علم إسلامي جديد هو علم مقارنة الأديان الذي تكفل بدراسة الأديان الأخرى لتعريف المسلمين بها، فيزدادوا إيمانا بأحقية الدين الإسلامي وهيمنته على الأديان الأخرى. ولكي يقدم الإسلام لغير المسلمين في صورة مقارنة مع ما يعتقدونه، مما يثير الشكوك في عقائدهم ويفتح الطريق أمامهم لتقبل الإسلام،

وهم في ذلك ملتزمون بمنهج القرآن في دعوة أصحاب الديانات، فالقرآن الكريم يعود إليه الفضل في تحفيز العقل الإسلامية على الحوار وإيقاظ روح البحث فيه.

قدم القرآن الكريم الإطار العلمي والمنهجي لدراسة الكتب المقدسة ونقدها،وحفل بالحديث المفصل عن كتب اليهود والنصارى وعرض العقائد والملل و المذاهب المختلفة وبين مزاعمهم باستقصاء دقيق، ثم ناقشها وبين الزيف و الخطأ فيها، وقارن بينها وبين الدين الصحيح الذي أرسل الله به رسله.

قال تعالى :(يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم و روح منه فآمنوا بالله ورسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا)(1).

أرسى القرآن الكريم القواعد الأساسية في نقد الأديان ، وأعطى أصولا علمية منهجية لنقدها، تمكن علماء الإسلام بفضلها من الوصول إلى نتائج باهرة، فنشأت الحركة النقدية الإسلامية القائمة على المنهج العلمي التاريخي الرصين، وعلى الموضوعية التي يمكن الوصول بها إلى الحق.

وأفضى هذا إلى استخدام المنهج النقدي التاريخي الذي أسهم في تأسيس قواعد نقد الروايات والمتون نقدا خارجيا و داخليا، وبالتالي كان الفضل لعلماء الإسلام في إيجاد علم مقارنة الأديان.

يقول عبد الله دراز :(إن الحديث عن الأديان بعد أن كان في العصور السابقة لها مغمورا في لجة الأحاديث عن شؤون الحياة ، وإما مدفوعا في تيار البحوث النفسية أو الجدلية ،أصبح في كتاب العرب دراسة وصفية واقعية معزولة عن سائر العلوم والفنون، شاملة كافة الأديان المعروفة في عهدهم ،فكان لهم السبق في تدوينه علما مستقل)(2).

1 سورة النساء، الآية 171.

2 الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (الكويت: دار القلم، 1982م)، ص21

فالمسلمون إذا كانوا سباقين لوضع أسس علم مقارنة الأديان ونقد الكتب الإسلامية، وهذا عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين بأن الحركة النقدية للكتاب المقدس بدأت منذ مطلع القرن التاسع عشر للميلاد، بفضل سبينوزا وغيره.

إن الباحثين المسلمين انتهوا –بتأثير مباشر من القرآن– بدراسة أديان الأمم، و التنقيب عن عقائدهم و طقوسها ، وألفوا لهذا الغرض كتبا مختصة، وفصولا مطولة في مصنف اتهم فهذا كمال الدين بن يونس الشافعي (1)يقول فيه ابن خلكان :(إنَّ أهل الذمة من اليهود والنصارى كانوا يقرؤون عليه التوراة والإنجيل فيفسرها لهم ، وكانوا يعترفون بأنهم لا يجدون من يوضحها لهم مثله)(2).

وهكذا كان علماء الإسلام يستمدون خصائص كل ديانة من مصادرها الموثوق بها ، ويستقونها من منابعها الأولى ،و يدونونها علما مستقلا اتخذوا له منهجا علميا سليما .فمما لا شك فيه أن ابن حزم يعود إليه فضل الأسبقية في هذا العلم و تطبيقه لمنهج صارم في نقد الكتاب المقدس ،مما حدا ببعض الباحثين الغربيين على اعتباره مؤسس علم مقارنة الأديان بلا منازع ، وإن كتابه الفصل في الملل والأهواء النحل أشهر ما صنف في هذا الباب ولذلك حظي ابن حزم في الغرب بهالة من التقدير و الإجلال(3).

1ابن يونس هو العلامة شرف الدين أبو الفضل أحمد بن الشيخ الكبير كمال الدين موسى، ابن الشيخ رضي الدين يونس، بن محمد الإربلي، ثم الموصلي الشافعي، صاحب شرح التنبيه، مات في سنة 622هـ، أنظر الذهبي ، تهذيب سير أعلام النبلاء، ج3، ص206.

2 أبو حامد الغزالي، الرد الجميل على ألوهية المسيح، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي (القاهرة: دار الهداية، ط2، 1988)، ص18.

3 انظر اعترافات بعض الباحثين الغاربين لابن حزم بالريادة والسبق و اكتشاف علم مقارنة الأديان، انظر محمود علي حماية ، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان (القاهرة : دار المعارف، ط1، 1983)، ص7–8.

يؤكد الأستاذ أحمد شلبي بأنه في منتصف القرن الهجري الثاني ، عندما طفق المسلمون يكتبون الفقه و التفسير و الحديث ، عمدوا كذلك إلى الكتابة في علم مقارنة الأديان فهو بذلك علم إسلامي ينتمي إلى حظيرة العلوم الإسلامية(1).

ومن مشاهير العلماء الذين اهتموا بهذا العلم النوبختى ت 202ه في كتابه الآراء والديانات ويليه المسعودى ت 364ه كتب كتابه إدراك البغية في وصف الأديان والعبادات ، وهو كتاب مطول يقع في ثلاثة آلاف ورقة. ومن أبرز الكتب التي كتبت عن الملل و النحل كتاب أبي المنصور البغدادي ت456ه وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ت 548ه وكذلك كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل مرذولة لأبي الريحان ألبيروني (2).

وهكذا اهتم المسلمون بدراسة مقارنة الأديان ، ولكن سرعان ما لاحت عصور الانحطاط التي لحقت المسلمين حتى اتجه كثير من الفقهاء إلى التعصب لمذاهبهم الفقهية فانحصر أو انعدم اشتغالهم بالأديان الأخرى وتعاليمها.

وإذا كان المسلمون في عصر الانحطاط قد أهملوا مقارنة الأديان ،فعلى العكس من ذلك طفق المسيحيون على دراسة هذا العلم ، وقد حفزهم على ذلك تلك اللقاءات السلمية بين المسلمين والمسيحيين في الشام والأندلس التي عرفت المسيحيين بمقارنة الأديان.

وعندما جاء الاستعمار استعان بعلم مقارنة الأديان المبشرون في نشر المسيحية من جهة، وتشويه صورة الإسلام من جهة أخرى.

وما إن أطل العصر الحديث حتى تبنى الفكر الغربي علم مقارنة الأديان معلنا نسبته عنوة إليه نشأة ومنهجا وموضوعا ،شأنه في ذلك شأن علوم عديدة، وبذلك دخل هذا العلم إلى عهد جديد، غدا فيه المنهج الغربي سمة بارزة للدراسات العلمية الجادة وما عداها ليس إلا ضروبا من الأوهام والخرافات.

المحور الثاني: أنماط التحيز في علم مقارنة الأديان

---

1 أحمد شلبي، اليهودية (القاهرة: ط7، 1984)، ص27

2 المرجع نفسه، ص27-28

يتعذر علينا تتبع بدقة متناهية مظاهر التحيز المختلفة التي ميزت الدراسات الغربية لمقارنة الأديان حيث اتسمت بالتستر و التعقيد ،بحيث يصعب في أكثر الأحيان الوقوف عندها وتحديد حيثياتها ، فحسبنا أن نرصد أهم المعالم المغذية والموجهة لهذا الاتجاه وفق المجالات الآتية:

أولا/ المجال التأصيلي والاصطلاحي (يعنى المجال التأصيلي بالتعرف على تاريخ الكتابات العلمية الأولى التي أسست لعلم مقارنة الأديان بصفته علما مستقلا ،موضوعا ومنهجا.

تذهب الدراسات الغربية في ذلك إلى اتجاهين مختلفين :

الاتجاه الأول/ يرجع أصحاب هذا الاتجاه نشأة علم مقارنة الأديان إلى كتب تاريخ الأديان القديمة ،فغزو الاسكندر ألمك دوني للشرق زودنا بمعلومات أولية عن ديانات الشعوب التي خضعت لحكمه، هذه معلومات وردت متفرقة في كتابات أر سطو وبعض المسيحيين الأوائل الذين دأبوا على رواية مآثرهم ومثالب خصومهم فوضعوا شروحا ونظريات تبين الفرق بين المسيحيين وغيرهم من يهود أو وثنيين مع تعليل ومقارنة ، وغرضهم هو الترويج لدينهم و الدفاع عنه، إن من مبادئ المسيحية تحديد موقفها المبدئي من الديانات الأخرى مما يحدد طريقة تعامل المسيحي مع أبناء الديانات الأخرى غير المسيحية وقد أبان عن ذلك المبدأ بولس في رسالته إلى أهالي روما (1).

الاتجاه الثاني/ يعزو أصحاب هذا الاتجاه نشأة علم مقارنة الأديان إلى كتابات مرتبة ومتناسقة ظهرت في أوروبا بعد القرن السابع عشر، والمعلومات التي وردت قبل هذا التاريخ غصت فقراتها بالقصص والخرافات المضللة المتطرفة ،جاءت على شكل حكايات لبعض الرحالة . ومن الكتابات المبكرة : ما ذكره كليمنت الإسكندري ويظهر أنه كان على اطلاع على البوذية فقد بين أن هناك تأثيرا فنيا يونانيا على الفنون الهندية و الفن البوذي ولكنها في عمومها ناقصة.

وفي القرن السابع عشر ظهر اللورد هربرت تشير بري المتوفى عام 1648 ليمهد لدراسة مقارنة الأديان بشكل علمي ومن الذين كتبوا في هذا الموضوع جون لوك 1632ـ1704و:سيسرو، بلوت أرخ، سلوتن، وكانت كتابتهم عن طبيعة الكهانة و القداسة في العالم اليوناني الروماني وفي خضم

---

1 أ.س بوكيت أميريكن، مقارنة الأديان، ترجمة :رنا سامي الخش (سوريا : حلب ، دار الرضوان)، ص11.

المناقشات المؤيدة والمعارضة لعلاقة الدين بالسلطة تبلورت نظريات مبدئية بخصوص موضوع مقارنة الأديان و تاريخها، ومع مطلع القرن التاسع عشر أضحى علم مقارنة الأديان في الفكر الغربي حقلا علميا مستقلا(1).

هكذا يتم تأريخ علم مقارنة الأديان بطريقة منحازة تغض الطرف عن ما خلفه علماء الإسلام بصفة خاصة من مؤلفات و ما تفردت به من فضائل جمة حيث أفلحت في تقديم صورة شاملة لهذا العلم ،لا يخص الدين الإسلامي فحسب بل العالم بأجمعه،حيث حفظت تاريخ الأديان من الضياع والتلف، ولا تزال كتب الملل والنحل خير ما أنتجته القرائح البشرية في تلك العصور وأضحت من الروائع العالمية التي حرص العلماء على العناية بها فترجمت إلى لغات عديدة.

يعد بوكيت **أميريكن** نموذجا للباحثين الغربيين المتخصصين في مقارنة الأديان ففي ثنايا عرضه لمصادر هذا العلم يسقط أهم المصادر الإسلامية في الموضوع، ويكتفي بذكر الكتابات الشرقية القاديانية ويعلق عليها بقوله: (إن من دواعي الأسف فإن هذه الكتابات مضللة لأنها مغالطة ومنحازة) ويضيف قائلا :(ولو أن هذه المواضيع كتبت من قبل كتاب أوروبيين لما وجد فيها مغالطة أو انحياز ... إن الأوروبيين اكتشفوا عظمة الديانات الشرقية ليس من أجل أنفسهم بل أيضا من أجل الشرقيين الذين لم يعرفوا القيمة العالية لدينهم كما عرفناها نحن)(2).

فالنظرة الغربية تصر على أن علم مقارنة الأديان صناعة أوربية خالصة وما يعزز ذلك الرحلات الأوربية التي فتحت أمام الأوروبيين مناطق واسعة من العالم وشقت لهم الطريق للحصول على معلومات وفيرة ومفصلة في هذا المجال لأن المحرض إلى ذلك الدعاية المسيحية أو الحماس العلمي(3).

تتناسى هذه النظرة المتحيزة أن الدراسات الدينية للشعوب قامت بالأساس من أجل غايات استعمارية بعيدة عن الموضوعية.فمع غزارة مادتها و تشعبها من حيث الكم والكيف .فإن ما يميزها

---

1 المرجع نفسه، ص12.

2 المرجع نفسه، ص14.

3 المرجع نفسه، ص12.

في أواخر القرن الثامن عشر و أوائل القرن التاسع عشر فترة تشكل أرضية الاستشراق المعاصرة هو أنها أضحت تمثل مؤسسة استراتيجية بدأت تنتظم في نسق واحد يعتمد تقنيات ومناهج محددة ، حيث ازدادت فيه أهمية المعرفة.المنظمة بالشرق، وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية،فافتضح أمر هذه الدراسات وانكشفت نواياه(1). وهو ما جعل إدوارد سعيد لم يتردد في وصفها بأنها أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وامتلاك السيادة عليه(2).

أما فيما يتعلق بالجانب الاصطلاحي فقد أفرغت المصطلحات الدينية من مضامينها وحلت محلها مفاهيم تمثل نظرة إيديولوجية قاصرة وأسطع مثال على ذلك تعريف الدين كما ورد عند أقطاب علماء الأديان الغربيين أمثال وليام جيمس وماكس ميلر و شلاير

ماخر هؤلاء وغيرهم كثير لم يفلحوا في وضع تعريف جامع للدين.

ما يميز هذه التعاريف هو أن كل تعريف على حدة ينظر إلى الدين من زاوية خاصة تمثل جزئية في الدين انعكس هذا سلبا على دراسة الأنساق الدينية(3).

إن المتتبع للظاهرة الدينية عبر التاريخ ليجدها أكثر تعقيدا وشمولا تتشابك فيها مفاهيم عديدة تختلف من دين إلى آخر يتعذر فيها حصر الدين في قالب واحد دون الإحاطة بكل الأديان ومعرفة ماهيتها وخاصيتها.

ولقد نرى كيف انعكست الحيرة في تعريفات الدين على المحاولات العديدة التي بذلت لتأسيس فلسفة صحيحة له،على أن تكون كاملة ومستقلة تماما أي فلسفة تراعي المقومات الأساسية المشتركة في كل الأديان وتراعي عدم الالتزام بدين معين.

1 رودي بارت، الدراسات العربية و الإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص103.

2إدورد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط4، 1995)، ص231-232.

3 محمد كمال إبراهيم جعفر، في الدين المقارن، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، 1970) ص25.

ونحن نقر بالقصور والعجز الذي أصاب الفكر الغربي في وضع تعريف للدين شاملا ومن ثم فهم الظاهرة الدينية، وهذا يعود إلى انخراط الباحثين الغربيين في أحد تيارين :إما تيار الاستخفاف بالأديان و اتهامها في كل ما جاءت به، وفاء بما يزعم من احترام العقل و تقديس حريته الفكرية. أو تيار الانتصار الأعمى و الدفاع الديانة المسيحية مع اعتبارها نمطا نموذجيا في دراسة الأديان ،وهذا ينطبق بصفة خاصة على تعاريف الدين عند كل من ماكس ميلر وهيجل حتى أضحى هذا النمط الفكري شبيها جدا بموقف الباحثين اللاهوتيين المسيحيين.

إن قصور هذه النظرة في الفكر الغربي يكمن في أن علماء مقارنة الأديان لم يعتمدوا في دراساتهم على الحقائق التجريبية للأديان، أي لم يلتفتوا إلى الدين في جانبه الحي الفعال وهذا من شأنه أن يخلف خللا منهجيا هائلا فطريقة البحث في فرع معين تنبع من طبيعة الموضوع .

لقد اقتصرت الأبحاث الغربية في مقارنة الأديان على دراسة الآثار التي يتركها الدين على المستوى الفردي والجماعي وهكذا عجزت عن ملامسة طبيعة الدين وجوهره،لم يسلم من هذا القصور بعض الباحثين المعاصرين للدين إذ أنهم لا يتميزون عما سبقهم إلا في أنهم قد رتبوا بعض الأفكار الرئيسية المتعلقة بالدين وتناولوها بالتعليق والربط والتحليل ، ثم اتخذوا لها ألقابا أو عناوين مختلفة مثل الثيولوجي الطبيعية أو اللاهوت الطبيعي والثيولوجي النظرية أو العقلية والثيولوجي الفلسفية والفلسفة الدينية. وكلها في الواقع لم تتخذ التجربة الدينية الفعلية كنقطة بدء،ولم تستفد بهذا في بحثها ودراستها.

إذن لا يمكن التعويل على التعاريف الغربية للدين لأنها مبنية على الشعور النفسي و الإحساس الداخلي،فهي إما غير علمية وإما ناقصة لا تفي بالغرض ، وهذا ينطبق على مصطلحات دينية لم يستطع الفكر الغربي الإلمام بمضمونها وسبر أغوارها كالوحي والنبوة والعرفان ونحوها.

ومن أجل تجاوز هذا القصور في تعريف الدين يقترح جار ودي إلى ضرورة الاستعانة بالعارفين والحكماء من أجل معرفة أكبر لجوهر الدين وأنساقه (1).

ثانيا: أنساق الأديان

---

1 روجي غارودي ، نداء إلى الأحياء ، ترجمة دوقان قرنوط،(سوريا: دار دمشق، ط1، 1981) ص128.

نعني بالأنساق الموضوعات الكبرى للدراسات الدينية والمقارنة بينها ، تتجلى هذه الأنساق في الفكر الغربي مرتبطة بالأهداف التي تحققها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي.فبرزت آراء فلسفية عديدة تحدد الأهداف التي يسعى الدين إلى تحقيقها باختلاف الرؤية التي ينظر من خلالها إلى الدين. ويمكن حصر الأهداف في مجملها وفق المحاور الثلاثة الآتية:

- **الهدف الاجتماعي** :يمثل الدين مستودعا للقيم الأخلاقية، فالدين برأي كانط يسعى إلى إسداء خدمة نفعية لا يقدر عليه غيره برعايته لأهم مصالح الإنسانية متمثلة في وحدة مشتركة للمنظومة الأخلاقية يتلاقى حولها بنو البشر عبر عنها كانت بالقانون الأخلاقي العالمي.

وقد يكون كانط محقا فيما ذهب إليه ولكنه فيما يبدو قد قلص دائرة وظيفة الدين وقيد مجال خدمته، بحصره على الجانب الأخلاقي.إن ما يتطلع إليه المرء من ربه حتى في دائرة الأخلاق نفسها لا يقتصر على أن يجعل الخير واجبا بل هو يرجو إلى جانب ذلك عونه وتوفيقه على استدامة الصلاح و الحياة الطيبة ،كما أنه يشعر بحاجته إلى الله في مجالات كثيرة أخرى تضمنها التجربة الدينية.

ومع أهمية الأخلاق في المنظومة الدينية ألدرجة أضحت بعض الديانات منظومات أخلاقية خالصة تكاد تخلو من إشارات عقائدية كالبوذية فأصبحت عند بعض الباحثين مذهبا أخلاقيا.ولكن هذا لا يعني الادعاء بأن الأخلاق هي جوهر الدين(1).

لقد شجع المسيحيون الاتجاه الأخلاقي للدين فرسموا للمسيحية أسمى صيغة خلقية، ولكن يؤخذ على هذا الرأي استبعاده للعناصر النظرية و العاطفية في الحياة الأخلاقية أي أنهم يقصون أجزاء من الدين.

إن التأكيد على الواجب الأخلاقي وحده قد ينفي الشعور بالواجب نحو الله و الاستغناء عنه.فالتعاليم ا الأخلاقية الإسلامية ترنو إلى تحقيق سعادة الإنسان بقدر ما ترنو إلى رعاية مصالح الآخرين،وهي كما يذكر **مالك بن نبي** تدفع الفرد على أن ينشد دائما ثواب الله قبل أن يهدف إلى تحقيق فائدة بعينها(2).

---

1 محمد جعفر ، المرجع السابق، ص65.

2 مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر)، ص248.

فالدين ظاهرة سوسيولوجية تضطلع بأدوار عديدة ليست أخلاقية فحسب بل تمتد إلى أصعدة سياسية و اقتصادية، وعلى الباحث أن يدرس هذه الأدوار بذاتها فالمطلوب علميا هو درس ما يحدث في المجتمع ، وتحديد نسبة الحدث الديني وقوته، وتبيان أثره و تأثيره،وخصوصا تأثره بالمجتمع الذي يعتنقه وهذا موضوع علم الاجتماع الديني(1).

وهنا يتضح القصور في فهم الظاهرة الدينية باعتبارها وليدة المجتمع فهو الذي ينتج الظاهرة الدينية ويوجهها فهي معرفة أنتجها البشر، لا وحيا ولا سرا يتعذر فهمه.

تبعا لما سبق فإن العقائد الدينية هي من إنتاج مجتمعاتها عبر تغيرها وتطورها،و ليست من إنتاج أفراد رجال دين أنبياء رسل كهنة عرافون فهؤلاء الأفراد الذين يحترفون المهنة الدينية المقدسة هم من المجتمع،وهم يمثلون المقدس في الحياة الاجتماعية(2).لذلك فإننا لا نكاد نعثر في قاموس علم الأديان المقارن الغربي مفاهيم حول النبي أو الرسول لأنه وفق الإطار المنهجية المتبعة يعجز هذا العلم عن شرح هذه الظواهر فيفضي ذلك إلى إقصائها عمدا من قاموسه.

وهذا من شأنه أن يخلف نقصا فظيعا في دراسة الظاهرة الدينية بتجريدها من المعاني الباطنية التي تميزها وبذلك يلغي المعرفة الدينية الخالصة.

- **الهدف نفسي وعاطفي:** يضطلع الدين بوظيفة سامية في تلبية حاجات نفسية وعاطفية ،فالطقوس الدينية والشعائر التعبدية التي يقوم بها المتدين لها أبلغ التأثير في تلبية هذه الحاجات ،وفي هذا الإطار تتبلور المواضيع الكبرى للدين كالعبادات،و الطقوس الدينية.

تولى الاهتمام بهذا الهدف بشكل خاص علم النفس الديني الغربي ، ومع تقديمه لمادة غزيرة خاصة في بيان حاجة المتدين الملحة لإشباع حاجاته من خلال قيامه بالطقوس الدينية إلا أن الفكر الغربي نظر إلى الدين باعتباره النفعي من حيث إشباعه لأغراض نفسية.وتغاضى عن المعيار القيمي الذي يميز الدين.

---

1 يوسف شلحت ، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (بيروت: دار الفارابي ط1، 2003) ، ص13-14.

2 المرجع نفسه، ص15-16.

3-فكري عرفاني: يسعى المتدين إلى التطلع اليقين البرهاني و الساكن النفس إلى العقد الإيماني في اعتلاق العروة الوثقى فيسمو سره على القدس لينال من روح الاتصال(1) .

ومن أشهر من عبر عن هذا الهدف الذي يرجى من الدين **هيجل** الذي عرف الدين بقوله إنه المعرفة التي تكتسبها النفس المحدودة لجوهرها كروح مطلق. ويدلل **هيجل** على فكرته على أساس أن كل الديانات إنما تتطلع إلى تحقيق اتحاد الألوهية بالإنسانية،وبناء على ذلك فإن تنوع الديانات بنظر **هيجل** كأنها مرت بأطوار تدريجية لتحقيق هذه الوحدة حتى نصل إلى المسيحية التي تجسد هذه الوحدة فهي قمة البناء (2).

والمؤكد أن الدين في تاريخه الطويل ظل بجانب الإنسان يمده بإجابات على الأسئلة ليشبع نهمه المحيرة والمتعلقة أساسا بنفسه وبالعالم ،يتضح ذلك جليا في الديانات السماوية الكبرى.لقد أجاب الدين على أسئلة كثيرة طالما شغلت الإنسان و أقضت مضجعه،ومع سذاجة الإجابات في بعض الدينات البدائية لا تدعو مطلقا إلي الاستخفاف بالدين ومع ما.قدمه الدين من مضمون فكري أو عرفاني.،إلا أن هذا كله لا يعبر عن مخزون الدين كله و إلا اعتبرت الفلسفة دينا.

ثالثا: مناهج البحث في مقارنة الأديان

دأب علماء مقارنة الأديان على تطبيق مناهج عديدة في دراسة الأديان و يأتي في طليعة هذه المناهج منهج التأثير والتأثر ،غاية هذا المنهج هو تصيد المتشابهات والنظائر بين الأديان المختلفة ليخلص إلى نتيجة حتمية حول التأثير الديني للسابق على اللاحق .

وكان لهذا المنهج أثره الخطير على الدراسات الدينية ، وخاصة تلك الدراسات التي خصت الإسلام.

---

1 ابن سينا ، الإشارات، (المطبعة الخيرية،ط1، 1325هـ) ج2، ص104

2 هانس كينغ، مشروع أخلاقي عالمي ، ترجمة جوزيف معلوف وأورسولا عساف، (لبنان : المكتبة البولسية، ط1، 1998م) ص229

وظف أصحاب هذا المنهج محاولة التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن الكريم، وسعوا بكل وسيلة لإرجاع مصادر القرآن إلى عدة عوامل داخلية وخارجية حاولوا البرهنة عليها ما استطاعوان والبحث مستمر عن مصادر دينية قديمة للقرآن الكريم.

وكانت الأبحاث مسعًى شاملا لكل ما يرتبط بقصص القرآن الكريم بصفة خاصة، ومقارنتها بكل ما ورد في الأديان السماوية من نظائر متشابهة.

وسنحاول تتبع مزاعمها والرد عليهالما لها من استغلال مغرض من قبل المستشرقين

يرى ثلة من علماء الأديان الغربيين أن القرآن الكريم نسخة محرفة من التوراة والإنجيل، فالإسلام جاء متأخرا؛ فلا بد أن يكون قد اقتبس كل عقائده وأحكامه من هذه الكتب المقدسة، ثم ظنوا أن محمدا لا بدّ وأن يكون قد تعرّف على بعض اليهود والنصارى وتتلمذ عليهم. وأقصى ما يقيمه هؤلاء من أدلة على هذه الفرية هذا التشابه في بعض القصص الواردة في القرآن والتي أشارت إليها التوراة والإنجيل.

ومع بداية القرن التاسع عشر أصبح لهذا النوع من الدراسة سمات تبدو عليها في مظاهرها، وخصصت كتب لهذا الغرض؛ وهي في معظمها ذات اتجاه متحيز تعلي من شأن اليهودية والمسيحية ة، تتزعمها الأبحاث التالية(1).

= كتاب "ما ذا استفاد محمد من اليهودية" بون سنة 1833م. ليبـزغ سنة 1902م. للحبر اليهودي إبراهيم جايجر.

= فرقة السامريين في القرآن، وكتاب التوراة في القرآن. لجوزيف ماليفي.

= العنصر اليهودي في القرآن. عام 1878م. ومقالة في تفسير القرآن، سنة 1886م. وأبحاث جديدة في تقسيم نظم القرآن. سنة 1902م. **لهيرشفيلد**. HARTWI HIRAHFELD.

= دراسات قرآنية، سنة 1926 يوسف موروفتش، وقد تأثر به تلميذه **هينرش اشباير** HINRICH SPEYER الذي أدلى بدلوه في هذا الباب فكتب "قصص التوراة في القرآن الكريم" وفيه قارن بين قصص الأنبياء كما وردت في القرآن والمصادر اليهودية والمسيحية وخصوصا السريانية.

---

1 عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، (القاهرة: 1997) ص27.

= الأسماء اليهودية الحقيقية ومشتقاته في القرآن. وهي حولية كلية الاتحاد العبري(1).

أما دراسة **رودلف فلهلم** "صلة القرآن باليهودية والمسيحية" فتمثل خلاصة هذه الآراء في هذا المجال. فقد جمع كل الأفكار وراح يزعم بأن القرآن من عمل محمد وتفكيره. ثم يعمل على التنقيب عن المصادر التي تساعده في هذا الادعاء فلم يظفر بشيء يوثق به، فيقول: إنا مضطرون أن نفترض أن اليهودية والمسيحية قد عرفتا السبيل على نحو ما إلى مكة التي يعنينا أمرها كثيرا لأنها موطن محمد. وإن لم يكن ثَم ما يثبت أنه كان يهود أو مسيحيون في عهد محمد. ومن العسير أن ننطق أنه كان بها كثير منهم. و إلا احتفظت لنا السير بأنباء أكثر إسهابا عما تنامي إلينا (2).

وبهذا يقرر بالأدلة التاريخية خلو مكة من أتباع هاتين الديانتين، لأن الأخبار التي وصلته ليس فيها ما يدل على أنه كان بها من يمكن أن يتعلم منه محمد هذا القرآن.

ثم لجأ إلى فكرة أخرى، هي أن مكة ملتقى التجار بين بلاد العرب وسوريا والعراق، وإن لتجارها صلات تجارية في الجنوب والشمال. فلا ريب أنهم قد اطلعوا على معتقدات حر فائهم(3).

ويشعر **رودلف** بضعف مستنده فيتساءل عما إذا كان العرب الجاهليون قبل محمد قد عرفوا أفكارا يهودية أم مسيحية؟ ويجيب: «إنا لنجد أنفسنا لسوء الحظ واقفين في هذا المجال على أرض متمورة –غير مستقرة– إذ ليس هناك أدلة تمدنا بذلك، ثم يشير إلى أن كتب التاريخ الإسلامي أوردت أسماء أشخاص يعزى إليهم أنهم كانوا معلمي محمد»(4).

وهو هنا غير صادق أيضا، إذ لو كان كذلك لذكر هذه الكتب التي أشار إليها، والمؤكد أنه لا يوجد كتاب إسلامي فيه شيء من هذا. أما الأشخاص الذين يكون الرسول قد التقى بهم فهم من

---

1)- عبد الرحمن بدوي، **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ص 27-28.

2)- فلهلم رودلف، **صلة القرآن باليهودية والمسيحية**. ترجمة: عصام الدين حنفي ناصف. (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974) ص7.

3)- المرجع نفسه.

4)- المرجع نفسه، ص8.

الحنفاء الموحدين، وقد التقى بهم الرسول ﷺ وهو صبي، فبشروه بالنبوة لما رأوا من علامات، ومنهم بحيرا الراهب وورقة بن نوفل.

والسؤال: هل يتصور عاقل أن طفلا لا يتجاوز تسع سنوات أو اثنتي عشرة سنة يلتقي براهب مثل بحيرا فيتعلم منه ويلقنه عقيدته وديانته في بضع ساعات؟

هذه خلاصة ما ذهب إليه **رودلف فلهلم** وردده الكثير من المستشرقين، وقد اتخذت هذه الأبحاث ثلاثة مناحي، هي:

1= يؤكد أصحاب منهج التأثير والـتأثرأن محمدا باعتباره مؤلفا للقرآن اقتبس أغلب القصص وعددا كبيرا من الصور البيانية، وكذلك الحكم والأمثال من الكتب المقدسة، أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى.

ولكي نفترض هذا الزعم جدلا، فلا بد أن محمدا يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولابد أنه بحوزته مكتبة زاخرة بالكتب القديمة تشتمل على كل الأسفار المقدسة والأناجيل المختلفة وقرارات المجامع الكنسية. هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب، وهو كلام مردود لافتقاره لدليل يستند إليه؟

2= ترديد القول بأن في القرآن انتحالا، ويحدث ذلك عندما يتوافق القرآن مع الكتب المقدسة في ذكر بعض الحقائق، وكأنه يجب على القرآن حتى يكون بريئا من انتحال أن يقول أشياء مخالفة لما سبق.

3= أنه بمجرد العثور على كلمة أو كلمتين متشابهتين بين القرآن وأي جزء من التوراة أو الإنجيل، فإنهم ينتهون إلى النتيجة المسبقة بافتراض اقتباس اللاحق عن السابق. ويُعد **هيرشفيلد** زعيم هذا الاتجاه(1).

ولعل من القرائن التاريخية والتي تثبت استحالة تلفيق مادة القرآن من عناصر الثقافة اليهودية والمسيحية هي:

---

1)- عبد الرحمن بدوي، **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**. ص 28-29.

أ==أمية الرسول ﷺ وعدم معرفته للكتابة والقراءة باللغة العربية فضلا عن أن يحسن لغة أخرى، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (1).

هذه حقيقة تاريخية ثابتة أقر بها المستشرقون المنصفون، يقول **هنري دي كاستر الكونت**(2):«وما مسألة الوحي بالقرآن فهي أكثر إشكالا وأكبر تعقيدا لأن الباحثين لم يهتدوا إلى حلها حلا مرضيا، والعقل يحار كيف يتأتى أن تصدر تلك الآيات عن رجل أمي، وقد اعترف الشرق قاطبة بأنها آيات يعجز فكر الإنسان عن الإتيان بمثلها لفظا ومعنى»(3).

ولذلك نجد **هيرشفيلد** يفتضح أمره عندما أورد بأن محمدا قد اطلع على ما كتبه اليهود بالعربية والعبرية، وحسب قول **هورفيتش** لابد أن محمدا كان يتقن الآرامية.

ومع اعتراض المستشرق **مونتجمري وات** على هذه الآراء، إلا أنه يصرّ في عناد ومكابرة بأن الرسول ﷺ لم يسلم من التأثير اليهودي والمسيحي، فهو في نقاشه يقرّ بأمية الرسول، وينفي عنه معرفة القراءة والكتابة، وبذلك يؤكد عدم إطلاعه على الكتب المقدسة مباشرة، وإن كان يغلب عليه الظن بأن الرسول تلقّى تعاليمهم شفاها(4).

وقد ردد هذا الكلام المستشرق **نولدكه،** وإن كنا نستغرب هذا الرأي الذي لا يستند إلى دليل(5).

---

1)- سورة العنكبوت، آية 48.

2)- دي كاستري ألكونت. CASTRIAS A. (1850-1927) مستشرق فرنسي، عمل مقدما في الجيش. ومن آثاره: مصادر غير منشورة عن تاريخ العرب. (باريس1905) ومن أبحاثه: الأشراف السوريون 1921 ومسك النقود في المحمدية 1922 وفتح المنصور للسودان.عام 1951.

انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**. ج1، ص 210.

3)- هنري دي كاسترو، **الإسلام خواطر وسوانح**. ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا (القاهرة، مطبعة السعادة) ص18.

-(4WAIT MOHAMMED AT MECCA. P156.

5)- ساسي سالم الحاج. **الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**. ج2، ص 345-346.

أيعقل أن تنقل هذه الروايات الشفوية من الكتاب المقدس إلى محمد ﷺ منظمة مرتبطة ومفصلة لا يشوبها خلاف أو تناقض؟

إن نقل هذه التعاليم جميعها عن طريق الرواة لابد أن يُحدث تضاربا فيما بينهم في نقل هذه الروايات. وهذا فضلا عن التناقض والتعارض الصارخ في فقرات الكتاب المقدس الذي تؤكده الدراسات النقدية الحديثة.

وبهذا لا تستقيم نتائج من أنكر اقتباس محمد من الكتب المقدسة كتابة وإثباتها والإقرار بها شفاها.

ويذهب **مالك بن نبي** بعيدا إلى حد الافتراض، ويعمد إلى مناقشته بأسلوب هادئ ورصين بقوله: «فإذا كان هذا المصدر الشفهي غير المكتوب لكي يكون في متناول أمّيّ، وربما كان هناك في هذه الحالة ملقن ما يهمس إليه -دون علمه- بكل ما يتصل بدعوته، وإن الطابع الخاطئ لافتراض كهذا ليقف في مواجهة واقعين لا يقبلان المناقشة، هما القيمة القرآنية، وقيمة الذات المحمدية. وهكذا ينتهي بنا الغرض إلى تناقض تاريخي ونفسي»(1).

أما ما ذهب إليه **مالك بن نبي** في معرض استدلاله بعدم اقتباس الرسول من الكتاب المقدس، وأرجع ذلك إلى تدني المستوى الثقافي لليهود، وأنهم لم يكونوا أكثر حظا من أولئك العرب في شبه الجزيرة العربية(2).

إن هذا الرأي في اعتقادنا يجانبه الصواب من وجوه عدة، أهمها أن القرآن الكريم -كما مر بنا- خاطب اليهود في أكثر من مناسبة، وهو يشير إلى علمهم بالكتاب، وحثّهم على تصديق الرسول محمد ﷺ، كما هو منصوص عليه في التوراة. فكيف يأمرهم الله بذلك وهم لا علم لهم بما حوته التوراة؟ أم يعقل أنه يخاطب يهودا غير يهود شبه الجزيرة العربية؟ وكيف نفسر ذلك الجدال الفكري الاستفزازي من قِبل اليهود تجاه الرسول ﷺ في أكثر من مناسبة؟ وما ذا تمثل لنا تلك التفاسير المأثورة عن الصحابة والتابعين، والتي لا تكاد تخلو من ذكر للإسرائيليات؟ وما ذا كانت تعني تلك الأسئلة

1)- مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية** ص 261.

2)- المرجع نفسه، ص258.

التي تطرح على مسلمي أهل الكتاب، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، وغيرهما من قِبل الصحابة؟

2= عدم وجود ترجمة عربية للتوراة والإنجيل قبل عصر محمد لعدم وجود اتصال علمي بالمعنى المفهوم بين العرب واليهود والنصارى إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة تقريبا، عند البدء في نقل كتب الأوائل إلى اللغة العربية. ومع ذلك فإننا نسلّم بوجود تراجم نادرة محصورة بين اليهود والنصارى الذين عاشوا في البلاد العربية. ليسهل عليهم معرفة دينهم إذا تعذر عليهم قراءتها باللغات الأصلية.

ولقد أكدت الأبحاث المسيحية عدم وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس في عصر الرسول، فمن المؤكد أن الإنجيل حتى القرن الرابع الهجري لم تكن قد وضعت له ترجمة عربية، بدليل أن **أبا حامد الغزالي**(1). في نقده للمسيحية لم يجد لها مصدرا إنجيليا إلا مخطوط قبطي من أجل تحرير رده(2).

وبغضّ النظر عن ذلك كله، ونصدق بما ذهب إليه الاستشراق اليهودي في هذا المجال، فكيف يمكن تفسير سكوت اليهود على اقتباس الرسول من كتابهم المقدس كل هذه التعاليم والمرويات وعدم احتجاجهم على ذلك في عصره؟

وتجدر الإشارة إلى أن الأب **شدياق R. P CHEDIC** في معرض ترجمته لكتاب **أبي حامد الغزالي** بحث عن المصادر الإنجيلية التي استخدمها، فذكر بأن أول نص مسيحي ترجم إلى العربية كان مخطوطا بمكتبة القديس **بطرسبرج** كتب حوالي 1060م بيد رجل يدعى **ابن العسال**(3)

وهكذا لم تكن توجد ترجمة عربية للإنجيل في عصر **الغزالي**، فكيف يمكن أن تكون موجودة في العصر الجاهلي؟ وكيف يمكن أن توجد ترجمة عربية للتوراة وهي أقدم من الإنجيل بزمن طويل؟

إن أصحاب هذا المنهج من أجل تأكيد مزاعمهم يعمدون إلى الاستعانة بأحداث مهزوزة في التاريخ مدام الغرض هو البرهنة على فرضياتهم فعملية اقتباس القرآن الكريم لتعاليم التوراة

1)- انظر كتابه: **الرد الجميل على ألوهية المسيح**

2)- مالك بن نبي، المرجع السابق، ص258.

3)- المرجع نفسه.

والإنجيل قد تمّت باستعانة محمد ﷺ براهب كان يعلم محمدا سرّا. ربط بعض المستشرقين بين هذا الراهب وبين **بحيرا**، فنسجوا حوله الأساطير والخرافات(1).

ومع تعويل أغلب الباحثين على قصة المقابلة التي تمّت بين محمد وهذا الراهب في الشام وتضخيم شأنها، فإنه لا يوجد سند صحيح لهذه القصة(2). وهذا ما يعترف بعض المحققين به، «بأن النصوص التاريخية للعرب تؤكد ذلك الدور المسند إلى هذا الراهب السوري، إلا أنها مجرد قصة من نسج الخيال»(3).

والمؤكد أن هذا الراهب لم يكن له أثر في التاريخ الإسلامي، لو لم يذكره مؤرخو السيرة النبوية، فهم مصدر كل ما روي عنه. وأقصى ما يروونه عنه أن هذا الشخص هو راهب متعبد عاش في ديره على أطراف الجزيرة العربية، وكان ديره يقع في طريق تجارة قريش إلى الشام. وفي أغلب الظروف تأوي إليه القوافل التجارية للراحة من وعثاء السفر، فيُحسن ضيافتها. وأن الرسول ﷺ لما بلغ اثنتي عشرة سنة من عمره خرج عمه أبو طالب في قافلة تجارية إلى الشام، ولما تهيّأ لذلك تعلق به محمد ﷺ فرقّ له عمه، واصطحبه معه وهو غلام صغير. وعندما حلّت القافلة بدير الراهب للراحة أحضر لهم الراهب بحيرا طعاما، وقد تفرّس هذا الراهب في الرسول ﷺ ورأى معالم النبوة في وجهه وبين كتفيه، ثم توجه إلى الرسول ﷺ بأسئلة عن حاله في قومه، ورسول الله يجيبه، فتيقّن بحيرا أن هذا الغلام سيكون له شأن كبير، فحذّر عمه من كيد اليهود له، وأمره بالعودة به إلى مكة حين ينتهي من مهامه التجارية(4).

---

1)- محمد جميل الشرقاوي، **الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر**.(القاهرة: مطبعة المدينة) ص 96-97.

2)- ينفي الشيخ محمد الغزالي وجود أنباء تصف هذه الرحلة في السنن الصحاح. انظر: محمد الغزالي، **فقه السيرة**. (الجزائر: باتنة، دار الشهاب) ص 68.

3)- ساسي سالم الحاج. **الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**. ج2، ص330.

4)- ابن هشام، **السيرة النبوية**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار المعرفة، ط5، 1973) ج1، ص 204-207.

هذا كل ما ذكره المؤرخون. لكن أصحاب منهج التأثير عمدوا إلى تأويل هذه الأخبار وأضافوا إليها أخبارا بلا سند. منها:

= أن الرسول ﷺ كانت له علاقة وطيدة بهذا الراهب، فقد ظل يتردد عليه إبان سفره للتجارة، وأنه استقى منه الكثير من الوصايا والأخبار الدينية(1).

والسؤال الملحّ هو: هل يتصور عاقل أن صبيا لا يتجاوز سنه اثنتي عشرة سنة يلتقي براهب مثل بحيرا، فيتعلم منه ويلقنه عقيدته وديانته في مدة زمنية قصيرة؟

وكيف لا يلاحظ مرافقوه من تجار قريش التقاء الرسول به والمكوث معه أياما وليالي طويلة. وهو يغترف من معين هذا الراهب الديني؟

وإذا كان هذا الأمر معروفا، فكيف يخفى على قريش وهي التي تسعى دائما لتشويه صورته في أوساط أتباعه؟

إن التشابه الذي يبدو بين القرآن والكتب المقدسة لا يُعزى إلى عمليات سطو على الأديان من قبل محمد ، والمؤكد أن ما يوافق السياق القرآني من بعض أقوال التوراة فهو إلى الوحي الإلهي أقرب. وإن القرآن حسم ذلك حين قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾(2).

ومن هنا فإن أي بحث يحاول أن يبرز أوجه التشابه بين الكتب السماوية فهو يدور في فلك الآية السابقة حين أقرت وحدة وحي السماء، وفي نفس الوقت يؤكد نبوة الرسول ﷺ وصدق ما أخبر به.فأي تشابه قد يلاحظ بين هذه الكتب فإنه يعبّر صراحة عن وحدة المصدر.

ومع هذا فإن القرآن يخالف هذه الكتب في وجوه كثيرة، فهو أحيانا يزيد عليها أمورا يجهلها أهل الكتاب، وأخرى يصحح لهم كثيرا من الأخطاء. فقد أشتمل على قصص لم تذكر في كتبهم المقدسة كقصة ابن نوح وكفره وغرقه بالطوفان، وحادثة إضرام النار لإحراق إبراهيم وحفظ الله له،

---

1)- ساسي سالم الحاج. **الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**. ج2، ص330.

2)- سورة الشورى، آية 13.

وقصة إيمان امرأة فرعون، ونجاة هذا الأخير بجسده بعد موته غرقا. وتكليم المسيح للناس في المهد، وإنزال المائدة وغير ذلك مما لا يعرفه أهل الكتاب.

ومما صححه القرآن من معلومات خاطئة أن ذبيح إبراهيم كان إسماعيل وليس إسحاق، وأن الذي صنع العجل لبني إسرائيل في غياب موسى هو السامري، وليس هارون. كما نفى رؤية موسى لذات الله جل جلاله. وقرر عدم إمكانية الرؤية في الدنيا، ونفي أيضا صلب المسيح ﷺ وإنما الذي صلب إنما هو من شُبّه لهم(1).

فإذا كان محمد قد استقى هذه المعلومات من كتب اليهود والنصارى، فلماذا هذه الزيادات؟ ولماذا خطّأهم القرآن في بعض ما ذكروه؟ أما كان الأَولى موافقتهم فيما قالوا؟

وكيف إذا كان الاختلاف بين القرآن والتوراة في بعض الحقائق التاريخية وتأتي الوثائق الثانية لتؤكد صحة القرآن الكريم.

فمثلا نجد في التوراة في معرض حديثها عن عبور بني إسرائيل البحر الأحمر؛ فإنها أشارت إلى غرق فرعون وجنوده. أما الرواية القرآنية فقد أتمت هذا المشهد بتفصيل دقيق يتمثل في النجاة البدنية لفرعون(2). الذي نجا بأعجوبة من الغرق. وتأتي الدراسات المصرية القديمة لتهاجم وتنقض الرواية التوراتية، مؤكدة أن تاريخ ملوك مصر لم يسجل اختفاء فرعون المعاصر لموسى في البحر الأحمر(3).

ولعل من الواجب أخيرا أن نسجل ما أعده **موريس بوكاي** حين قارن بين الروايات القرآنية وروايات التوراة والإنجيل، وخاصة فيما يتعلق بقصة الخلق، وأثبت أن الآيات القرآنية توافق الحقائق العلمية؛ بينما تعارض الكتب المقدسة الأخرى هذه الحقائق(4).

---

1)- انظر هذه المناقشات: ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح،** مطابع المجد التجارية. ج3، ص 262-263.

2)- انظر سورة يونس، آية 91.

3)- مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية،** ص 262-264.

4)- موريس بوكاي، **التوراة والإنجيل والقرآن والعلم.** ترجمة نخبة من الدعاة (بيروت: دار الكندي، ط2،

يتضح منا سبق أن حرص المستشرقين الدائب على تصيّد النظائر والمتشابهات، واتخاذها ذريعة للتشهير بتبعية مزعومة للقرآن لغيره من الكتب المقدسة أمر مرفوض، لأن التشابه حدث في أشياء مشتركة بين البشر؛ والذاكرة الإنسانية واحدة.

و إن الطفرة العلمية المعاصرة التي حدثت في الدراسات التاريخية نتيجة فكّها لكثير من الرموز اللغوية القديمة كشفت بأن قصص الأنبياء والأمم التي وردت في التوراة قد سبق ذكرها في كتب موغلة في القدم(1).

إن الاضطراب والتناقض الملحوظ في نصوص التوراة والإنجيل، ووحدة الموضع التي طبعت نصوص القرآن الكريم أدت إلى الاعتقاد باستحالة أخذ القرآن عن هذه الكتب المقدسة.

فالتوراة مثلا لا يجد المحقق اليهودي **سبينوزا** بُدًّا من الاعتراف بهذا التناقض الصارخ بين فقراتها ونصوصها، وتبعا لذلك قرر بأن موسى يستحيل أن يكون كاتب التوراة(2).

لقد أثارت الاختلافات والتناقضات البارزة في نصوص التوراة الحالية انتباه كثير من الباحثين قديما وحديثا، ومع الاعتراف بوجود دراسات نقدية سابقة لإثبات تعدد مصادر التوراة وابتعادها عن أصلها الموحَى به، إلا أن **يوليوس فلهاوزن** أضاف إلى النقد السابق للتوراة عملية الربط بين المصادر ومراحل تطور الديانة اليهودية، فعمل على ترتيب المصادر وفق علاقتها بتاريخ الديانة. وبهذا دخلت عملية النقد مرحلة جديدة وخطيرة كان لها عظيم الأثر على حركة نقد التوراة بشكل عام، وجعلت من **فلهاوزن** أعظم ناقد للتوراة في عصرنا الحديث.

إن المصادر التي أعانت على كتابة التوراة أربعة، وهي:

1990) ص 124-127.

1)- ول ديورانت، **قصة الحضارة،** ترجمة محمد بدران (مصر : مطبعة لجنة التأليف و الترجمة 1964)ج2، ص 368-369..

2)- باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة،** ترجمة حسن حنفي، (بيروت: الطليعة للطبع والنشر 1981) ص271.

الألوهيمي واليهودي والكهنوتي والـثنوي، وكل منها له خصائصه ومميزاته التي تختلف عن الآخر، وقد مسّ هذا الخلاف جوانب متعددة، منها القصص، العقائد، والأحكام، وحتى الأسلوب. ويتعدى هذا الخلاف إلى تاريخ كتابتها(1).

ولذا نسأل مستعملي هذا المنهج من أي مصدر أخذ القرآن التعاليم؟ أم إنه لم يفرق بين هذه المصادر. ولماذا لم يبرز الاختلاف والتناقض في القرآن؟ شأنه شأن تعدد المصادر في التوراة؟

وكذلك الحال فيما يخص الأناجيل، فأغلب النصارى يتفقون على الاعتقاد بأن إنجيل المسيح فُقد، وأن المصادر التاريخية تثبت بأنه خلال القرن الأول الميلادي برزت أكثر من مائة إنجيل دوّنها أتباع المسيح(2) والمقربون منه. ولا شك أن إنجيله كان موجودا، ولكنه مسه التحريف والتزوير . وحتى هذه الأناجيل المعترف بها عند النصارى متعارضة فيما بينها، بل يختلف الإنجيل مع نفسه في بعض الموضوعات.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: ما هو الإنجيل الذي يقتبس منه القرآن؟ ولماذا لم نعثر فيه على ذلك الاختلاف والتناقض الذي تعج به فقرات الإنجيل؟

وهذا أسطع مثال يبين تهافت هذا المنهج وقصوره في فهم الظاهرة الدينية حيث يعمد إلى دراستها في عالمها الحسي فيعنى بالرؤية التاريخية في تطور الدين وارتباطه التاريخي، علاوة توظيف غير البريء للمنهج المتبع حيث استفاد الاستشراق أعظم استفادة من هذا المنهج في التشكيك في أصالة الإسلام خاصة.

1)- محمد خليفة حسن أحمد، **علاقة الإسلام باليهودية.** (القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1988) ص 20-38.

2)- وول ديورانت، **قصة الحضارة.** ج3، ص317.

موريس بوكاي، **التوراة و الإنجيل و القرآن والعلم،** ص 59.

المحور الثالث : نحو إعادة صياغة علم مقارنة الأديان .

مع أن هناك أزمة منهجية تتخبط فيها الدراسات المقارنة للأديان تحت وطأة التحيز الذي يكتنفها حيث لا يمكن التقليل من شأنها ، وعليه فإن علم مقارنة الأديان في أمس الحاجة إلى منهجية بإمكانها أن تحدث فيه ذلك الانتشال من وضعه المتأزم إلى وضع أكثر محايد.

ولا يتسنى له ذلك إلا أخذنا الاعتبارات الآتية:

- إن أنساق الدين الكبرى كما برزت في الفكر الغربي وردت مجزأة وتم تسويقها في إطار من العالمية وهي لم تتحرر من وطأة النظرة المتحيزة التي تنظر إلى أديان بعينها وتتخذها نموذجا للدراسة كالمسيحية مثلا وتتغاضى عن نماذج لأديان جمعت بين هذه الأنساق وزادت عليها.

وقد كان لتصنيف هذه الأنساق وتبويبها بحسب المسيحية في غالب الأحيان أثره الخطير في المقارنة بينها خاصة وأن وظيفة علم مقارنة الأديان الغربي هو مقارنة بين تاريخ الأديان.

وأسطع مثال على ذلك محاولة مقارنة الكتب المقدس بالقرآن الكريم حين طفق بعض الباحثين إلى إعادة ترتيب القرآن الكريم بطريقة جديدة تحذو حذو الكتاب المقدس في ذلك، والعدول عما أجمع عيه المسلمون وتعارفوا عليه، وما نقل إليهم بالتواتر.

لقد كان لهذا الترتيب الزمني أن مهد السبيل لاستنباط أخطر النتائج في مجال العلوم القرآنية وجعلوا منه أكبر مدخل للطعن في المصدر الإلهي للقرآن الكريم.

إن الدراسات النقدية للكتاب المقدس والقرآن الكريم تضفي إلى استحالة المقارنة بينهما فطبيعة كل منهما تنضح بمفارقات عديدة تعدت اللغة والإعجاز إلى طريقة الكتابة والجمع.

للتذكير هنا أن علما ء الملل والنحل في الإسلام رتبوا أنساق الأديان وفق ما يعتقده جمهور معتنقيه ،ثم عمدوا إلى مقارنة الأصول بالأصول والفروع بالفروع ومنه فالعقائد بالعقائد و العبادات بالعبادات .وجدير بالذكر هنا أن نذكر منهج **أبي الحسن العامري** ت381هـ الذي ورد في مؤلفه كتاب الإعلام بمناقب الإسلام كنموذج للدراسة المقارنة بين الأديان، حيث يقول (وقبل أن نشرع فيها وعدناه من مقابلة ركن ، يجب أن نقدم مقدمة فنقول :إن تبيان فضيلة الشيء على الشيء بحسب المقابلات بينها قد يكون صوابا وقد يكون خطأ.و صورة الصواب معلقة بشيئين :

أحدهما: ألا يوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة، اعني ألا يعمد إلى أشرف ما في هذا فيقيسه بأرذل ما في صاحبه ، ويعمد إلى أصل هذا فيقابله بفرع من فروع ذلك.

وإلى آخر : ألا يعمد إلى خلة موصوفة في فرقة من الفرق، غير مستفيضة في كافتها ، فينسبها غلى جملة طبقاتها) بهذا المنهج الصارم وغير المتحيز انكب علماء الملل والنحل على دراسة الأديان.

- أزمة الفكر الغربي تمكن في جعل العقل قوة مستقلة عن الحس ومن الإيمان قوة مستقلة عن العقل متأثرا بذلك بما غصت به أدبيات المسيحية حول التناقض بين العقل والإيمان مع أن ملكات الإنسان واحدة فالذي يحس ويعقل ويؤمن إنسان واحد .

أضف إلى ذلك مبدأ الصراع بين الأضداد الذي لازم الفكر الغربي منذ نشأته الأولى في أحضان اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد وحتى عصرنا الحاضر فبرزت على ساحة الفكر الغربي الثنائيات المتضادة المتصارعة المثالية والواقعية المادة والروح العقل والوحي هذه النزعة كما يرى **إقبال** أصيلة في المسيحية فالتعارض حاد بين الذات و الموضوع، بين فهم العالم كحقيقة رياضية خارجية، وبين البيولوجية الكائنة في النفس. ويؤكد **إقبال** بأن هذا التعارض العنيف هو الذي ترك أثره في النصرانية أما الإسلام فإنه يواجه هذا التعارض بقصد التغلب عليه.وهذا الاختلاف الأساسي في النظر إلى علاقة جوهرية بين الإنسان والكون يحدد كلا من اتجاه هذين الدينين العظيمين نحو مشكلة الحياة الإنسانية في أوضاعها الحاضرة كلاهما يرمي إلى توكيد روحانية النفس الإنسانية مع فارق واحد لا غير: هو أن الإسلام،لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال يستجيب لعالم المادة ويبين طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعي للحياة1.

ولا شك أن هذا التأصيل يجعل البحث في قضايا الإنسان والأديان والكون أمرا مشروعا ومطلبا معرفيا ،ونوعا من التأمل في مظاهر الفعل الغإلهي وتجليات القدرة الإلهية وهو بهذا يتفق مع غينو في تعالي العلم الإلهي القديم على العلم الجزئي الحسي2.

1 محمد إقبال،تجديد التفكير الديني في الإسلام،ترجمة عباس محمود دار اسيا،(بيروت 1985)،ص15-16

2 Rene guenon la crise du monde moderne alger bouchene,1990 pp53-69

- حرص علماء الإسلام على إبراز شمول الدين لمجالات أوسع من الأنساق ذات الجانب الواحد التي سبق عرضها. لذلك فإن مشاهير علماء الإسلام لم يشعروا في آية لحظة بالحدود الفاصلة بين مجالات المعرفة التي تناولوها على النحو الذي نشعر به الآن ومن ثم لا نجد لديهم أي أثر من آثار التعارض أو الانفصال بل نجد بالأحرى إحساسا واضحا بالتكامل بين المجالات المتعددة. فنحن ندرك أنه إبان ازدهار الحضارة الإسلامية خلال القرنين الثالث والرابع الهجري، كانت مجموعة علوم الدين واللغة تسير جنبا إلى جنب مع مجموعة العلوم الرياضية و التجريبية.

إن جهود ابن سينا- الفيلسوف الأكثر شهرة العلمية - تعكس في ثنايا مراحل تطورها المختلفة،مدى عبقريته في إدراج العلوم الطبيعية بجانب الفلسفة الإلهية فمباحثه في كتاب الإشارات الأول إحدى طرق الاستدلال وفي الثاني تعريف وتوضيح للعرفان .

" قدم ابن سينا مثلا حول صياغة برهانيه عر فانية معا للحقيقة كما رآها و أحسها فجمع بين أر سطو وأفلاطون في مشهد واحد وقال بقدم المادة والصورة والحركة و الزمان.لأن العالم في مذهبه أزلي وقديم ، إلا أنه يصدر عن الله صدورا أزليا وضروريا كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار،ولاوجوب ولا خيرية و لا كمال في هذا العالم إلا بما يفضيه الله عليه من الصور. فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية.كان هذا هو اجتهاد ابن سينا في عصره حيث حاول أن يوازن بين البرهان والعرفان في وسط مذهبي.

وجاء الغزالي فأثبت طريقة أخرى في التقاء البرهان والعرفان مؤكدا مرة ثانية أهمية قيمة التوازن التي رأى أبو الوليد بن رشد أن يجاوزها لحساب المنطق البرهاني الصرف بحدوده الوضعية".1

إن المتفحص كتب المسلمين ينبهر باتساع الدائرة التي يشغلها الدين وتنوع المجالات التي يشملها ومنه فإن الغرض الديني لا يقتصر على الجانب النفسي ولا على الجانب العقلي و لا على

---

1 وليد منير أبعاد النظام المعرفي ومستوياته - نحو نظام معرفي إسلامي أعمال الحلقة الدراسية (عمان 10-11يونيو 1998)، 184-185

الجانب الخلقي بالمستوى الفردي وإنما تتسع دائرته لتشمل المظهر الحضاري العام. وهذا يؤكد على أن الدين يعنى بالكيان الإنساني كله.

وليس غريبا أن نجد بعض المفكرين الغربيين يعلنون في صراحة أن الدين قد شغل الشخصية الإنسانية وأتاح أوسع مدى لقواها وملكاتها ، ولم يكن مجرد أمر يتعلق بالعقل ،أو بالقلب.

– لم تكن المسيحية بمنأى عن نزعة التحيز ،وبحسب **غارودي** إن هذا التوجه الذي تنتهجه الكنائس الغربية ، في إطار تطورها التاريخي ، ليس بالأمر العارض في تقدير غارودي إنه بالنسبة إليه إحدى المهام الجوهرية لعلم اللاهوت المعاصرة حيث الاستيعاب من جديد لرسالة يسوع الناصري متجاوزة الحضارة اليونانية اللاتينية ، التي كثيرا ما حجبت جوهر الرسالة المسيحية ليسوع الناصري . جارودي،نداء إلى الأحياء.

لقد لبث **جارودي** وعلى مدار مسيرته الفكرية يؤسس لما اعتبره تسلل إيديولوجي وعلاقته بالفكر الديني المسيحي في الغرب بصفة أساسية أما الشرق الذي يرى أنه قد ملك نوع من الحصانة الداخلية في توجهات كنائسه الدينية.

رفع **جارودي** شعار وجوب العودة إلى المسيحية ما قبل التقاليد الرومانية الإغريقية أي رسالة يسوع،الذي لم يفقه من لغة الفلسفة اليونانية والتنظيم الروماني شيئا وجارودي في رأيه هذا ليس بدعا في القول فقد سبقه إلى ذلك القاضي عبد الجبار بقوله إن الرومان لم يتنصروا الكن النصرانية هي التي ترومت.لذا نجد **جارودي** في تحليله للفكر الديني المسيحي يركز بشكل أساس على ترصد أصول النظرة الدينية التي جاءت رسالة يسوع تنشدها.

لذا ظل غارودي يلح على محاولة الإفادة من هذا المكسب الذي يعبر عن التفاعل الحادث بين الأديان السماوية الثلاث. بتشجيع محاولات التجديد في الكنائس الغربية أي تعزيز نلك المساعي التي يقوم بها مجمع الفاتيكان الثاني في دعوة يوحنا الثالث و العشرين إلى تحديث دين الكنيسة لكي تنفتح على العالم وترد على مسائله وحاجاته الأساسية التي تطرح بإلحاح في العالم الإنساني المعاصر من خلال العودة إلى كنيسة ما قبل الحضارة اليونانية الرومانية.1

---

1 جارودي ، الأصوليات المعاصرة ترجمة خليل أحمد خليل (باريس :دار عام ألفين ط1 1992) ص38.

إن الفكر الإسلامي اليوم لهو في أمس الحاجة إلى أن تتضح صورته الناصعة بتنقية تراثه من أدران عكرت نقاءه وأنجع وسيلة لتحقيق ذلك تتمثل في إحياء علم مقارنة الأديان، فهو بإمكانه أن يضطلع بدور فعال ن كما كان من قبل وسيلة في إنهاض العقول من سباتها .

وكم يحدونا الأمل أن يشق هذا العلم طريقه كما فعل من قبل في خدمة الإنسانية بعيدا عن التحيز المقيت، ونحن إذ نهيب بالمفكرين المسلمين للاهتمام بهذا العلم ، نعتقد بان هذا يتم في ظل الانفتاح على الآخر برصد إنجازاته وتقييمها بعيدا عن الانكفاء على الذات.